ROCZNIKI FILOZOFICZNE
TOM XXX, zeszyt 2 – 1982

ANDRZEJ BRONK SVD

POZNANIE RELIGIJNE A HERMENEUTYKA

Istniały różne sposoby krytykowania poznania religijnego. Najradykalniejsza jego krytyka wyszła w czasach najnowszych ze strony neopozytywizmu. Poznaniu religijnemu nie zarzucono – jak to zwykle czyniono dotychczas – fałszywości, lecz empiryczny bezsens. Zarzut ten był przede wszystkim skierowany przeciwko metafizyce, ale dotyczył także religii.

W toku dalszego rozwoju neopozytywistycznej epistemologii okazało się, że pogląd o możliwości radykalnego oddzielenia tez naukowych od filozoficznych (służyć temu miała empirycznie pojęta zasada weryfikacji prawdziwości i tym samym sensowności twierdzeń nauki) jest nie do utrzymania. Zmusiło to filozofów i teoretyków poznania naukowego do przyjęcia bardziej szerokiej koncepcji racjonalności i w końcu wiele jej rodzajów.

Najnowszą, w gruncie rzeczy pozytywistyczną (bo scjentystyczną) postacią „nowej filozofii nauki" jest między innymi tzw. krytyczny racjonalizm (w Polsce z podobnym programem wystąpiła tzw. szkoła poznańska). Ale także w tej bardziej liberalnej (pluralistycznej) koncepcji poznania nie znalazło się miejsca na zaakceptowanie zasadnej odrębności poznania religijnego (przykładem niech będzie dyskusja H. Alberta z G. Ebelingiem). Metafizykę i w ogóle filozofię akceptuje się tutaj o tyle, o ile daje się ją uprawiać w zgodzie z naukami szczegółowymi, najczęściej jako uogólniającą syntezę wyników tych nauk lub teorię poznania naukowego.

Podobne na ogół stanowisko zajmuje uprawiana w nawiązaniu do języka filozofia analityczna. W religijnym poznaniu i języku (np. w świetle J. L. Austina teorii performatywów) widzi ona tylko rodzaj szczególnej, zamkniętej w sobie „gry językowej".

W kontekście tym ciekawe są proporcje dalszego poszerzenia dziedziny racjonalności, z którymi wystąpiła współczesna filozoficzna hermeneutyka. Dokonana przez nią swoista rewaloryzacja metafizyki i odrzucenie przyrodoznawczo-technicznego ideału poznania, służyć może do interesującego spojrzenia na poznanie religijne.

W dalszym ciągu, bez pretensji do wyczerpania tematu, przedstawi się główne poglądy na poznanie H. G. Gadamera (ur. 1900), czołowego przed-

stawiciela hermeneutycznego nurtu filozofii. Przyjmuje się na ogół, że w poznaniu religijnym (typowym przykładem jest tutaj religia chrześcijańska) zasadniczą rolę odgrywają autorytet (objawiającego Boga i pośredniczącego proroka) oraz tradycja (zapisana w „księgach świętych" lub przekazana ustnie). Otóż Gadamer podjął się wykazania, że w każdym poznaniu (rozumieniu) istotną i wręcz niezbywalną funkcję spełnia jego dziejowość (której elementem są właśnie autorytet i tradycja) oraz językowy charakter.

Zauważmy wszakże od razu niebezpieczeństwo relatywizmu, a nawet irracjonalizmu, jakie niesie ze sobą antyfundamentalizm Gadamera. Kołowy (ściślej: spiralny) charakter poznania (Hegel) i stąd brak absolutnego i niewzruszonego jego fundamentu, trudny jest do pogodzenia z „dogmatycznymi" i uniwersalistycznymi roszczeniami prawd religijnych.

Centralną kategorią epistemologizującej filozofii Gadamera jest rozumienie. Pojęciu temu nadaje on (w dwojakim sensie: ontologicznym i epistemologicznym) status pojęcia filozoficznego przez jego ontologizację i uniwersalizację. Zostaje ono z jednej strony związane z samym bytem (ludzkim). Z drugiej strony pojęcie, które funkcjonowało dotychczas tylko na terenie nauk humanistycznych, rozciągnięte zostaje na całe poznanie ludzkie.

Gadamer posługuje się poza tym terminem „rozumienie" w znaczeniu metodologicznym jako dyrektywy badawczej w tzw. naukach hermeneutycznych. Wyraźnie jednak zaznacza, że ustalanie praktycznych reguł rozumienia i interpretacji należy do szczegółowych metodologii nauk. Ponieważ nie zawsze odróżnia on i niekiedy wręcz miesza wymienione trzy znaczenia rozumienia (ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne), sprawia to trudności przy właściwym rozumieniu jego poglądów.

Umiejętność rozumienia wyprzedza teorię rozumienia, która służy (wtórnemu) wyjaśnieniu (jak? dlaczego?) warunków rozumienia. Dlatego właśnie Gadamer stara się wyjść poza epistemologiczne i metodologiczne momenty procedury rozumienia i dostrzec ich ostateczny, ontologiczny fundament. Równocześnie zmierza do wykazania uniwersalizmu rozumienia, obecnego we wszystkich naukach i każdym rodzaju poznania. Realizacja tych zadań powinna się odbywać w ścisłym związku z samym rozumieniem, gdyż refleksja hermeneutyczna jest integralnym elementem rozumienia i wszelkie jej oddzielanie od praktyki jest „dogmatycznym błędem".

Wiążąc rozumienie z bytem (ontologizacja), i to bytem ludzkim (antropologizacja), Gadamer powtarza i częściowo rozwija idee Heideggera. „Rozumienie nie jest jednym z wielu sposobów zachowania się podmiotu, lecz sposobem istnienia samego człowieka (*die Seinsweise des Daseins selber*)"[1]. Jest ono „pierwotną formą realizowania się istnienia ludzkiego (*Vollzugsform*

[1] H. G. Gadamer. *Wahrheit und Methode*. 4. Aufl. Tübingen 1975 (1960) s. XVIII (cytuję według wydania trzeciego z 1972 r.). Większość artykułów Gadamera zebranych jest w czterech tomach *Kleine Schriften*. Tübingen 1967-1977.

des Daseins), które jest istnieniem-w-świecie"[2], a nawet „formą realizowania się ludzkiego życia wspólnotowego, które w ostatecznym kształcie jest wspólnotą językową"[3]. Przy takim podejściu rozumienie przestaje być tylko jedną z wielu czynności psychicznych, sposobem „czytania" tekstu lub metodą naukową, które mają swą podstawę w strukturze bytu ludzkiego, a staje się samą formą istnienia człowieka, czyli należy do jego „natury".

Gadamer nie poprzestaje na heideggerowskim określeniu rozumienia jako hermeneutycznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Pojęcie to służy mu jako ostateczny fundament dla rozumienia jako podstawowej kategorii epistemologicznej w podwójnym znaczeniu: wszechobecnego momentu każdego poznania, które inicjuje, któremu towarzyszy i które wieńczy oraz szczególnego typu poznania samego człowieka i jego wytworów, różnego od poznania przyrodoznawczego.

Większość rozważań poświęca Gadamer pierwszemu znaczeniu rozumienia (w sensie *pars integralis* każdego poznania), jako pierwotnej, uniwersalnej sytuacji poznawczej człowieka. Rozumienie jest poznaniem i nie ma poznania bez rozumienia, chociaż nie każde poznanie jest (w całości) rozumieniem.

Rozumienie jest dostrzeżeniem sensu, i to nie abstrakcyjnego „w sobie", lecz praktycznego „dla mnie", jest „konkretyzacją samego sensu, ale „nie jako tajemnicza komunikacja między duszami, lecz uczestniczenie we wspólnym sensie"[4]. Struktura rozumienia ujawnia się szczególnie wyraźnie w przypadku paradygmatycznego przedmiotu rozumienia, jakim jest tekst pisany. Zadanie polega tu najpierw na „powtórnej zamianie martwych śladów sensu na żywe znaczenie"[5], na rozumieniu samego tekstu, a nie procesów myślowych jego autora. „Znaczenie pewnego tekstu zawsze wychodzi poza jego autora"[6] i polega na ujęciu rzeczy, którą – chociaż jest ona od nich niezależna – mają na myśli autor i jego czytelnik. Jest to wyraz realistycznej postawy Gadamera, kiedy podkreśla, że każde rozumienie jest na pierwszym miejscu zrozumieniem rzeczy (*Sachverständnis*), a dopiero wtórnie wyróżnieniem i zrozumieniem czyjejś opinii na jej temat.

Główna, wysuwana przez Gadamera z całym naciskiem, teza odnośnie do rozumienia głosi, że jest ono procesem (*Geschehen*). Jak należy ją pojąć? Wydaje się, że chodzi mu tutaj o uwypuklenie kilku momentów. Przede wszystkim o odcięcie się od czysto subiektywnego ujmowania rozumienia i o podkreślenie jego obiektywności. Zapewniają to (obiektywne) dzieje

---

[2] *Wahrheit und Methode*, s. 245.

[3] H. G. Gadamer. *Replik zu „Hermeneutik und Ideologiekritik"*. W: *Kleine Schriften*. Bd. 4 s. 122.

[4] H. G. Gadamer. *Vom Zirkel des Verstehens*. W: *Kleine Schriften*. Bd. 4 s. 55.

[5] Gadamer. *Wahrheit und Methode* s. 156.

[6] Tamże s. 280.

i dziejowość samego rozumienia. „Rozumienie musi być pomyślane jako część procesu realizowania się sensu (*Sinngeschehen*), w którym tworzy się i znajduje swe wypełnienie sens wszystkich wypowiedzi, sztuki i całej pozostałej tradycji”[7].

Według Gadamera (w odróżnieniu od E. Bettiego) istnieje jeden tylko proces rozumienia o tej samej strukturze we wszystkich swych konkretnych realizacjach. Na proces ten składają się m.in. struktura dziejowa, językowa, przesądowa, horyzontalna, kolista, dialogowa, mediatyzująca. Takie terminy, jak: świadomość uformowana (formowana) przez dzieje (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), horyzont, przesąd (*Vorurteil*), dystans czasowy, koło hermeneutyczne itd. są terminami teoretycznymi, wprowadzonymi przez Gadamera dla wyjaśnienia natury procesu rozumienia. Krokami procesu rozumienia są projektowanie pewnego sensu, sprawdzanie (akceptacja lub odrzucanie) „projektów”, ich kontynuowane potwierdzanie lub szukanie nowych sensów[8].

Początkiem procesu rozumienia są trudności związane z rozumieniem. Problem hermeneutyczny pojawia się tylko tam, gdzie człowiek spotyka się z zupełnie obcą mu tradycją, albo doszło do zakwestionowania lub zerwania z jego własną tradycją, tak że stała mu się obca[9]. Gadamer przywołuje w tym miejscu filozofów greckich (Platona, Arystotelesa), dla których początkiem filozofowania było zdziwienie (*atopon*)[10]. Koniecznym, wstępnym warunkiem rozumienia ze strony tego, kto usiłuje zrozumieć, jest posiadanie przez niego zaczątkowego przynajmniej rozumienia. Udziela mu ono określonej perspektywy i tym samym uzdalnia do postawienia właściwych pytań. Rozumienie wstępne powstaje w wyniku przynależności do określonej tradycji i posiadania dzięki temu określonego „przedrozumienia” (*Vorverstehen*) i „przesądów” (*Vorurteil*). Przedrozumienie to i przesądy zdobywa człowiek przez wyuczenie i posługiwanie się językiem, który „należy” do danej tradycji.

Jak w świetle proceusalnego charakteru rozumienia ma się sprawa jego dyskursywności? Czy wolno Gadamerowi odciąć się od tych wszystkich, dla których jest ono momentalnym, „intuicyjnym” aktem poznawczym? Problem jest złożony i wiąże się z nie dość starannym odróżnianiem przez Gadamera rozumienia jako czynności i jako jej wytworu. Rozumienie jako proces jest czynnością rozłożoną w czasie, składającą się z określonego ciągu operacji, które są pojedynczymi aktami rozumienia (zrozumienia). Jeżeli proces ten

---

[7] Tamże s. 157.

[8] Próbą logiczno-semiotycznego sformułowania poglądów Gadamera, przy pominięciu wszystkich momentów ściśle filozoficznych, jest teoria tekstu i jego interpretacji podana przez W. K. Esslera (*Wissenschaftstheorie*. Bd. 2. Freiburg-München 1971 s. 52 n.).

[9] Por. H. G. Gadamer. *Zur Problematik des Selbstverständnisses*. W: *Kleine Schriften*. Bd. 1 s. 71.

[10] Por. H. G. Gadamer. *Sprache und Verstehen*. W: *Kleine Schriften*. Bd. 4 s. 95.

jest dyskursem, to w każdym razie w innym sensie niż wówczas, gdy mowa w rozumieniu o przechodzeniu od przesłanek do wniosku. Przy Gadamerowskim ujęciu procesu rozumienia nie ma żadnego raz na zawsze ustalonego punktu wyjścia i zakończonego punktu dojścia.

Bardziej skomplikowana jest kwestia racjonalności i obiektywności procesu rozumienia. Obiektywizm, według Gadamera, zapewnia rozumieniu jego charakter dziejowy i językowy oraz ciągłą konfrontację projektów (stawianych hipotez?) z „rzeczą" oraz między sobą (rozstrzyganie kontekstowe). Podobnie, sprzeciwiając się irracjonalizmowi, pojmuje Gadamer rozumienie jako proces racjonalny, chociaż nie przy wąskim ujęciu racjonalności, wypracowanym na użytek nauk przyrodniczych i współczesnej teorii nauki.

„Racjonalności" rozumienia odpowiada ze strony „tekstu" warunek określany przez Gadamera, jako „założenie doskonałości" (*Vorgriff der Vollkommenheit*)[11]. Należy on do struktury rozumienia i stwierdza, że „zrozumieć można tylko to, co rzeczywiście stanowi doskonałą jedność sensu". Warunek ten postuluje nie tylko sensowność tekstu, ale także, że to, co głosi, jest „doskonałą prawdą"[12].

Wśród momentów składających się na strukturę rozumienia szczególne miejsce zajmują dziejowość, językowość i tzw. aplikacja. Problem dziejowości rozumienia jest przez Gadamera opracowany bardziej systematycznie i pełniej niż pozostałe. „Rozumienie nie jest nigdy subiektywnym zachowaniem wobec pewnego 'przedmiotu', lecz należy do 'historii oddziałującej' (*Wirkungsgeschichte*), tzn. do bycia tego, co zostaje zrozumiane"[13]. Rozumienie – jako proces dziejowy – polega z jednej strony na przyswojeniu sobie tradycji, z drugiej – na jej krytyce i przekraczaniu. Nie istnieje nic takiego, jak „czysta" świadomość, której pewna „rzecz" pojawiałaby się *sub specie aeternitatis*. Świadomość ludzka jest zawsze formowana i uformowana przez dzieje i stąd każde przyswojenie sobie tradycji jest dziejowo różne oraz „rozumie się inaczej, jeżeli się w ogóle rozumie"[14].

Rozumienie jest dla Gadamera procesem zlewania się różnych horyzontów: „podmiotu" usiłującego zrozumieć i „przedmiotu", który ma być zrozumiany. Nowa hermeneutyka, opierając się na świadomości uformowanej przez dzieje, stara się ten proces kontrolować. Uznanie istotnej roli dziejów i tradycji nie oznacza bowiem ich bezkrytycznej akceptacji oraz konserwatyzmu.

Z faktu, że dzieje są zarówno warunkiem możliwości rozumienia, jak i jego ograniczeniem, wynika, że nie ma absolutnie wolnego rozumienia. Ma

---

[11] Gadamer. *Vom Zirkel des Verstehens* s. 58 n.

[12] Warunek ten przypomina arystotelesowsko-tomistyczne założenie o racjonalności bytu i zasadę *ens et verum convertuntur*, chociaż Gadamer się od niej dystansuje.

[13] *Wahrheit und Methode* s. XIX.

[14] Tamże s. 280.

ono zawsze postać koła hermeneutycznego: rozumiemy tylko to, co i tak już przedtem jakoś wiedzieliśmy (A. Boeckh). Proces rozumienia ujawnia tylko to, co było zakryte, uświadamia to, co podświadome. Z drugiej strony żadne rozumienie nie ma charakteru zakończonego i stanowi tylko jedną z wielu możliwych historycznie postaci rozumienia. Dlatego musi ono zawsze pozostać otwarte i gotowe do podjęcia stale na nowo trudu rozumienia.

Językowość (*Sprachlichkeit*) jest drugim, zasadniczym momentem doświadczenia hermeneutycznego. Wszelkie rozumienie, zarówno jego „przedmiot", jak i sam przebieg, ma ze swej istoty charakter językowy. Jest ono zawsze procesem, w którym zachodzi językowa komunikacja między teraźniejszością i przeszłością. Dziejowość rozumienia realizuje się w języku i poprzez język. Myśl, że „dokonujące się w rozumieniu zlanie horyzontów jest w rzeczywistości dziełem języka"[15], stanowi główną tezę Gadamera. Stawia ją bardzo radykalnie: nie tylko porozumiewanie się ludzi między sobą dokonuje się za pomocą języka, lecz językowość przysługuje każdemu rozumieniu, także wówczas, gdy dotyczy czegoś pozajęzykowego. Język, jako uniwersalne medium poznania, jest tak uniwersalny, jak uniwersalne jest samo zjawisko rozumienia i doświadczenia hermeneutycznego. Nie znaczy to, że wszystko jest językiem, lecz że rozumienie wiąże się ściśle z językiem[16].

Argumentu za językowym charakterem każdego rozumienia szuka Gadamer w strukturze rozmowy. Analiza rozmowy, związana ściśle z dialogową koncepcją poznania, pokazuje, że rozumienie i językowość (które realizują się w czasie rozmowy właściwej i w rozumieniu tekstu) mają w tym, co istotne, tę samą strukturę. Moment wspólny między tak pozornie różnymi sytuacjami porozumienia, jak rozmowa i rozumienie tekstu (rozmowa w znaczeniu szerszym), polega na tym, że wszelkie rozumienie i porozumienie ma na oku rzecz, o którą chodzi (w rozmowie lub tekście).

Im autentyczniejsza rozmowa, powiada Gadamer, tym mniej jej kierunek i przebieg zależy od woli jednego z partnerów rozmowy. Ponieważ język, w którym odbywa się rozmowa, niesie ze sobą własne prawdy, partnerzy rozmowy nie mogą nigdy z góry przewidzieć jej wyniku. „Logos", który ujawnia się w czasie rozmowy, nie jest własnością żadnego z uczestników rozmowy i wykracza daleko poza ich subiektywne opinie[17]. Jeżeli rozmowa ma być procesem porozumienia, należy uznać prawo drugiego człowieka do własnego zdania. Słuchający nie może sądzić z góry, że wie wszystko lepiej niż mówiący, lecz musi posiadać wątpliwości co do swej wiedzy. Ponieważ roz-

[15] Tamże s. 395.

[16] Koncepcja o językowym charakterze poznania ludzkiego wydaje się być także do utrzymania przy arystotelesowskim abstrakcjonizmie pojęciowym, według którego poznanie we wszystkich swoich fazach: pojęciowania, sądzenia i rozumowania, kończy się ostatecznie utworzeniem nowego pojęcia. Poznać znaczy tutaj tyle, co mieć pojęcie. Por. M. A. Krąpiec. *Metafizyka*. Lublin 1978 s. 233-235.

[17] Por. Gadamer. *Wahrheit und Methode* s. 350 i 361.

mowa jest szukaniem wspólnej prawdy, ta ostatnia musi kierować jej przebiegiem. Forsowanie własnego zdania, mimo sprzeciwu drugiej strony, atakowanie jej argumentami celem zgnębienia, a nie znalezienia prawdy, jest zapoznaniem istoty rozmowy. Natomiast udana rozmowa pociąga za sobą przemianę obu partnerów i sprawia, że niemożliwy jest powrót do poprzedniej rozbieżności zdań.

Powody niezdolności do rozmowy mogą być natury obiektywnej i subiektywnej. Do obiektywnych należy brak wspólnego języka wywołany czynnikami społecznymi. Przywrócenie tych obiektywnych warunków rozmowy nie zawsze leży w mocy jej samej. Rozmowy nie da się bowiem wymusić, można jej jedynie stworzyć sprzyjające okoliczności. Ale i tam, gdzie brak jest początkowo wspólnego języka wśród ludzi mówiących (pozornie) tym samym językiem ojczystym, porozumienie jest możliwe za cenę cierpliwości, tolerancji, sympatii, wsłuchiwania się i bezwarunkowego zaufania do rozumu (!). „Niezdolność do rozmowy" jest bardziej zarzutem niż rzeczywistym brakiem. Najczęstsze bowiem są przeszkody natury subiektywnej w postaci nieumiejętności słuchania i wsłuchiwania się. Nie jest przypadkiem, że za niezdolność do rozmowy wini się zawsze drugiego człowieka, a nie siebie samego. Wsłuchani w samych siebie nie dosłyszymy lub słyszymy błędnie to, co mówi ten drugi.

Do wyciągnięcia wniosku, że każde i całe rozumienie jest językowe, służą Gadamerowi rozważania nad wyróżnionym przedmiotem hermeneutyki, jakim jest tradycja językowa, oraz nad językowym charakterem samego procesu rozumienia. Tradycja zawsze była uprzywilejowanym przedmiotem zainteresowań hermeneutyki. Ale chociaż rozumienie całej tradycji, także niepisanej, dokonuje się ostatecznie w języku, to istotną naturę tego związku między rozumieniem i językiem widać szczególnie wyraźnie w przypadku tradycji językowej (*sprachliche Überlieferung*), zwłaszcza tradycji pisanej w postaci tekstu. Istotę tej tradycji stanowi fakt, że istnieje ona tylko w medium języka. W przypadku tradycji pisanej medium to dane jest wprost i naocznie. Język pisany posiada (wbrew pozorom) hermeneutyczne pierwszeństwo wobec języka mówionego, gdyż doszło tutaj do oderwania zarówno od pisarza i autora, jak i od konkretnego adresata i czytelnika, a w ten sposób do usamodzielnienia tekstu. Przez takie oderwanie języka od jego aktualnej realizacji cała tradycja jest obecna równocześnie dla wszystkich czasów. Sens tego, co powiedziane, istnieje w języku pisanym w sposób czysty, wolny od wszystkich subiektywnych momentów jego autora.

Pismo jest tym momentem, który wyróżnia język jako język wśród innych sposobów ludzkiej komunikacji. Sens tego, co powiedziane, poprzez powtórną zamianę znaków pisanych na mowę, ma przemówić na nowo, opierając się jedynie o brzmienie słów, które przekazywane jest przez znaki pisane. Możliwe to jest dzięki temu, że język pisany (*Schriftlichkeit*) ma udział

w czystej idealności sensu, który udziela się w języku, czyli inaczej jest „abstrakcyjną idealnością języka”[18]. Powtórna zamiana znaków pisanych na język mówiony i sens jest właściwym zadaniem hermeneutyki, mimo że jej związek ze słowem pisanym jest sam w sobie wtórny.

Wnioski, które wynikają z podobieństwa struktur rozumienia w czasie rozmowy właściwej i rozumienia tekstów, uogólnia Gadamer w postaci pojęcia rozmowy hermeneutycznej. Wszelkie rozumienie (i porozumienie) jest rozmową dokonującą się w medium języka. Język ten nie jest nigdy wyłączną własnością jednego lub drugiego partnera rozmowy. Rozumienie, tak jak każda inna rozmowa, zakłada wcześniejsze istnienie wspólnego języka i język ten równocześnie tworzy. Nie polega ono na wtórnym tylko ujęciu rozumienia w słowa, na zewnętrznym zabiegu dopasowania istniejącego już języka do rozumianych treści, lecz na wypracowaniu w trakcie rozumienia (zlewania się horyzontów) wspólnego języka. Elementem zapewniającym skuteczność tego procesu (łączącym partnerów rozmowy między sobą) jest zawsze wspólna rzecz, o której rozumienie chodzi. I dlatego rozumienie dotyczy ostatecznie nie języka, lecz samej tej rzeczy.

Językowy charakter rozumienia usiłuje Gadamer wykazać także na podstawie jedności zachodzącej między rozumieniem i interpretacją. Relacja między obu tymi pojęciami nie jest przypadkowa, lecz istotna. Każde rozumienie, nawet zaczątkowe i urwane, jest co najmniej potencjalnie interpretacją i każda interpretacja jest uwyraźnioną postacią rozumienia. Interpretacja nie zajmuje się ani ustalaniem idealnego *mens dicentis* (*auctoris*), ani nawet samej prawdy rzeczowej, lecz jest realizowaniem się samego rozumienia, znajdującym swe spełnienie w zartykułowanej postaci interpretacji językowej.

Sytuacją hermeneutyczną, która inicjuje proces interpretacji, jest obcość tekstu. Interpretowanie konieczne jest wszędzie tam, gdzie dany sens nie jest bezpośrednio zrozumiały, gdzie nie dowierza się temu, co jawi się na pierwszym planie. Powody tkwią m.in. w kontekstowej wieloznaczności (okazjonalności) języka i wielości sensów, na które można rozumieć każdy tekst. Interpretacja nie zasadza się wszakże tylko na „logiczno-techicznym” ustalaniu sensu pewnej wypowiedzi, niezależnie od prawdziwości tego, o czym mówi. Przeciwnie, prawdziwościowe roszczenia danego tekstu są koniecznym warunkiem jego rozumienia. Interpretacja ma strukturę dialektyczną: chociaż zaczyna od pewnego punktu wyjścia, musi dążyć do przezwyciężenia związanych z nim jednostronnych przesądów. Wrażenie zaczynania od początku jest pozorne, gdyż interpretacja i rozumienie są odpowiedzią na określone pytania, które wyznaczają ich kierunek i sens. W grę wchodzi zawsze cała wcześniejsza wiedza interpretującego i określona sytuacja, w której przyszło zająć się pewnym tekstem. Interpretacja jest „wykorzystaniem

[18] Tamże s. 370.

własnych uprzednich pojęć, aby rzeczywiście przemówiło do nas to, co jest przedstawione w tekście"[19].

Czyniąc wyraźną aluzję do Hegla, Gadamer stwierdza, że wszelka interpretacja ma rzeczywiście spekulatywny charakter[20], „spekulatywny" w sensie krytyczny, nie zadowalający się tym, co bezpośrednio, zjawiskowo dane. Zadaniem hermeneutyki jest przejrzeć dogmatyczność stanowiska przyjmującego istnienie „sensu w sobie". Każdy sens jest bowiem zrelatywizowany do pewnego „ja" i sens każdej tradycji znajduje swą konkretyzację z rozumiejącym „ja". Oznacza to, że interpretujące słowo jest słowem tego, kto interpretuje, a nie językiem interpretowanego tekstu. Ponieważ język interpretującego jest określonym, historycznym językiem, stąd też każda interpretacja jest inna, chociaż równocześnie jedna i ta sama, gdyż ostatecznie chodzi o ten sam tekst (paradoks interpretacji).

Przyswojenie sobie pewnego tekstu (tradycji) nie jest nigdy prostą jego rekonstrukcją albo powtarzaniem tego, co głosi, lecz rodzajem nowego tworu rozumienia. W rezultacie istnieje wiele historycznych sposobów przyswajania sobie tekstu i każdy z nich jest na swój sposób pełny, jako różny sposób widzenia tej samej rzeczywistości. Z tak rozumianej spekulatywności osoba interpretująca nie musi sobie bynajmniej zdawać sprawy. Stanowisko takie jest konsekwencją gadamerowskiej koncepcji poznania. Ponieważ rozumienie realizuje się w świadomości uformowanej i formowanej przez dzieje, nie istnieje nic takiego, jak pozaczasowe, neutralne poznanie. Odpowiednio – ponieważ nie ma interpretacji, która byłaby wolna od założeń – pozbawione sensu jest traktowanie pewnej interpretacji jako jedynie prawdziwej. Jest ona zawsze zrelatywizowana i niezakończona. Pociąga to za sobą ten skutek, że interpretacja nie spełnia współczesnych wymogów naukowości (Gadamer przystaje na ten fakt) i nie może istnieć żadna metodologia (ścisłe kanony) interpretacji (tekstu).

Interpretacja, jako realizacja rozumienia, kończy się jego językową artykulacją. Ma ona w sobie istotne odniesienie do człowieka: zarówno osoby, której się coś wykłada, jak i samego wykładającego. W wyniku interpretacji tekst ma przemówić, co jest możliwe tylko wówczas, gdy będzie on mówił językiem zrozumiałym dla odbiorcy. Zadaniem interpretacji jest znalezienie tego języka. Jest to inny (językowy) aspekt tego samego procesu rozumienia, który Gadamer określał jako stopienie horyzontów. Artykulacja językowa, którą uzyskuje rozumienie dzięki interpretacji, nie stwarza jednak żadnego drugiego sensu, obok tego zrozumianego i wyłożonego.

Język interpretującego jest zjawiskiem wtórnym (typu metajęzyka, jeżeli wolno użyć tego terminu odnośnie do tradycji hermeneutycznej), sam bowiem odnosi się do innego języka. Użyte w czasie interpretacji pojęcia są

[19] Tamże s. 375.

[20] Tamże s. 442-449.

z góry skazane na zaniknięcie po spełnieniu się rozumienia. Interpretacja jest właśnie wówczas poprawna, kiedy użyte w niej pojęcia giną w tle rzeczy, o której (dzięki interpretacji) jest mowa w tekście. Nie jest ona nigdy tylko środkiem do wywołania rozumienia, lecz wchodzi w samą treść tego, co ma być rozumiane. „Przejrzystość" i pozostawanie w tle interpretacji świadczą o jej zasadniczej przypadkowości: ambicją jej nie może być zajęcie miejsca samego interpretowanego dzieła. „Ścisły związek rozumienia i interpretacji widać właśnie w tym, że interpretacja, która rozwija sensy implikowane przez tekst i wydaje się stanowić wobec niego nowy twór, nie posiada równocześnie żadnego osobnego istnienia, niezależnego od rozumienia"[21]. Związek ten zachodzi zarówno w przypadku językowych, jak i pozajęzykowych przedmiotów interpretacji. Dlatego też problemy językowe interpretacji są zawsze równocześnie problemami samego rozumienia.

Trzecim i zasadniczym momentem rozumienia jest zasada aplikacji. Kryje się w niej zdaniem Gadamera „centralny motyw hermeneutyki, która rzeczywiście liczy się na serio z dziejowością człowieka"[22]. W każdym rozumieniu, niezależnie od tego, czy osoba rozumiejąca zdaje sobie z tego sprawę, ma miejsce zastosowanie „tekstu" do niej samej i jej aktualnej sytuacji. W przeciwnym razie trudno w ogóle mówić o faktycznym rozumieniu. Tymczasem w dziewiętnastowiecznej hermeneutyce (naukach filologicznych), zgodnie z pozytywizującymi tendencjami do jej unaukowienia i zamiany w „obiektywną" teorię interpretacji, postawiono żądanie neutralizowania i eliminowania wszystkich subiektywnych (np. przez stawianie osoby interpretującej z jej aktualną sytuacją w miejsce autora tekstu lub pierwotnego jego adresata) momentów rozumienia. Odrzucenie aplikacji do osoby (F. E. D. Schleiermacher) spowodowało, że hermeneutyka stała się teorią bez powiązania z praktyką. Moment aplikacji zachował się już tylko w hermeneutyce prawniczej i biblijnej, gdzie zawsze uważano dopasowanie sensu tekstu do konkretnej sytuacji za oczywiste zadanie interpretacyjne.

Pojęcie aplikacji wywodzi się z hermeneutyki teologicznej i prawniczej. Gadamer czerpie je wprost z pietystycznej hermeneutyki J. J. Rambacha, który odróżniał trzy umiejętności: *subtilitas intelligendi, explicandi i applicandi*[23]. Życie religijne nie zasadza się na samym posiadaniu wiedzy religijnej, lecz na jej praktykowaniu. Trzy owe subtilites nie są trzema różnymi metodami, lecz raczej zdolnościami, które razem dają pełne rozumienie. Zasługa uznania ścisłej przynależności *intelligere, explicare i applicare*, jako integralnych momentów jednego i tego samego procesu rozumienia, przypada romantyzmowi. Do tradycji tej nawiązał Gadamer. Rozważania nad problemem aplikacji mają u niego charakter (niepełnej zresztą) dyskusji metateo-

[21] Tamże s. 449.

[22] H. G. Gadamer. *Hermeneutyka*. „Życie i Myśl" 1976 nr 4 s. 144.

[23] *Institutiones hermeneuticae sacrae*. Jena 1723.

retycznej, której celem jest zbudowanie teorii aplikacji. Nakłada się tutaj kilka, powiązanych ze sobą wątków: 1^{0}normatywny (dogmatyczny) charakter nauki, 2^{0}podporządkowanie nauk teoretycznych stosowanym, czyli stosunek między teorią i praktyką, teorią i „Lebenswelt" oraz 3^{0}relacja wiedzy „podmiotowej" do „przedmiotowej".

Rozumienie pewnego „tekstu" (szeroko lub wąsko pojętego) nie polega na jego ogólnym tylko zinterpretowaniu, lecz musi on być wyraźnie odniesiony do aktualnej sytuacji interpretującego. Ten, kto rzeczywiście rozumie pewien tekst, odnajduje w nim samego siebie. Normatywny aspekt rozumienia sprawia, że jeżeli tekst ma się otworzyć nie tylko jako pewien fakt historyczny, lecz jako obdarzony znaczeniem, osoba rozumiejąca musi podporządkować swe myślenie roszczeniom z niego wychodzącym, nawet jeżeli będzie to od niej wymagało zmiany lub porzucenia własnych poglądów. Spojrzenie na tekst z punktu widzenia osoby rozumiejącej nie może jednak nigdy prowadzić do jej dominacji nad tekstem. Postawa krytyczna, którą winno się odznaczać rozumienie, nie polega na jednostronnym przykładaniu własnej miary. Swoista dialektyka tego procesu na tym się właśnie zasadza, by z jednej strony patrzeć na tekst z własnej pozycji, a z drugiej strony rozpatrywać własne problemy w jego świetle. Zgodnie z Gadamera koncepcją poznania, według której rozumienie jest zlaniem się horyzontów przeszłości i teraźniejszości, aplikacja nie jest tylko zastosowaniem uprzednio już rozumianego ogółu do konkretnego przypadku, lecz jest rzeczywistym rozumieniem samego ogółu, którym jest pewien „tekst".

Celem bliższego scharakteryzowania i wyjaśnienia natury procesu rozumienia odwołuje się Gadamer do pojęcia doświadczenia hermeneutycznego i świadomości hermeneutycznej. Rozważania nad doświadczeniem przeprowadza się w dwu etapach. Najpierw zastanawia się nad wspólnymi momentami doświadczenia w ogóle, aby potem odkryć je w doświadczeniu hermeneutycznym.

Ostrze swej krytyki kieruje Gadamer ku scjentystycznej koncepcji doświadczenia jako czystego aktu spostrzeżeniowego oraz związanym z nią ujęciem wiedzy jako określonego zasobu gotowych danych. Jest to pojęcie zawężone, gdyż pozbawia doświadczenie jego pierwotnych, bogatych treści i nie pozostawia miejsca na jego immanentną dziejowość oraz poznanie nieobiektywizujące. Skoro wszystkie ujęcia poznawcze mają charakter zinterpretowany, nie można (jak to np. chciano w nominalizmie, dawnej hermeneutyce i fenomenologii) pojmować doświadczenia jako tego, co bezpośrednio, zmysłowo dane.

Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego funkcjonuje u Gadamera uniwersalnie, gdyż zasadnicze jego struktury odnoszą się do każdego rodzaju doświadczenia. Ma ono tę samą budowę, co rozumienie i jest podobnie podstawowym sposobem zachowania się człowieka. Rozumienie realizuje się jako doświadczenie hermeneutyczne w świadomości hermeneutycznej.

Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego przeciwstawia Gadamer przede wszystkim doświadczeniu naukowemu. Jest ono pojęciem praktycznym (egzystencjalnym), a nie teoretycznym, gdyż znaczeniowo zbliża się do poznania zwanego potocznie doświadczeniem życiowym lub mądrością. Nie sprowadza się ono do osobistych uzdolnień człowieka lub wiedzy dającej się zobiektywizować, lecz wynika z długoletniego obcowania z pewnym przedmiotem. Pojęcie doświadczenia „nie oznacza tylko doświadczenia w sensie pouczenia, które daje ono na ten lub ów temat. Oznacza ono doświadczenie w całości. Jest to doświadczenie, które musi być zdobywane przez każdego na własną rękę i którego nie można nikomu zaoszczędzić. Doświadczenie jest tutaj czymś, co należy do dziejowej istoty człowieka”[24]. W ten sposób, ze względu na znaczenie dla istnienia człowieka w ludzkim świecie, pojęcie doświadczenia hermeneutycznego nabiera charakteru antropologiczno-egzystencjalnego. Jest ono uznaniem przez ograniczonego człowieka swego istotowego uwarunkowania przez dzieje.

Dwoma zasadniczymi momentami doświadczenia hermeneutycznego, podobnie jak rozumienia, są jego charakter dziejowy i językowy. Dziejowość doświadczenia nie oznacza, że dotyczy ono przedmiotów historycznych, lecz że jest ono istotnie uwikłane w dzieje. Jest ono bardziej wynikiem oddziaływania i ulegania wpływom dziejów niż ich aktywnym, przyczynowym poznaniem.

Najważniejszym momentem doświadczenia hermeneutycznego jest zjawisko przynależności (*Zugehörigkeit*). To nie dzieje należą do człowieka, lecz raczej on należy do nich. Dlatego doświadczenie hermeneutyczne nie jest nigdy tylko czynnością samego podmiotu, lecz współdziałaniem „podmiotu” i „przedmiotu”, w wyniku którego dochodzi do zlania się obu ich horyzontów. Inaczej niż się to pojmuje w nauce, doświadczenie nie jest wyłącznym stwierdzaniem tego, co istnieje na sposób przedmiotowy, lecz doznawaniem (*passio*) oddziaływania samej rzeczy, która w ten sposób dochodzi do głosu.

Przez związanie z indywidualną historią człowieka doświadczenie nabiera charakteru niepowtarzalnego, prywatnego i osobistego. Nie można go ani w pełni przekazać, ani się go metodycznie wyuczyć. Można opowiadać o swych doświadczeniach, ale nigdy nie stają się one własnością drugiego człowieka. Ludzie, jako jednostki i narody, uczą się mało albo wcale z cudzych doświadczeń, błędów i dziejów. Każdy posiada własne doświadczenia i każdy człowiek, i każde pokolenie musi stale doświadczać na nowo i na własną rękę. Praktyczny charakter doświadczenia hermeneutycznego sprawia, że sama wiedza, w postaci nagromadzenia wielości różnorodnych informacji, nie stanowi jeszcze człowieka „doświadczonego”.

---

[24] Gadamer. *Wahrheit und Methode* s. 338.

Człowiekiem doświadczonym winno się nazywać nie tego, który stał się nim przez wielość doświadczeń i który wie wskutek tego więcej i lepiej, ale tego, kto jest otwarty na doświadczenie i łatwiej potrafi dokonywać nowe. Człowiek taki jest radykalnie niedogmatyczny, gdyż owej otwartości nauczyło go samo doświadczenie. Wynikiem doświadczenia, które rozsadza oczekiwania i zmusza do przybrania nowej orientacji w życiu, jest bowiem przemiana samego doświadczającego, który wie, że żadne odpowiedzi nie są nigdy zdeterminowane do samego końca.

Dialektyczny charakter doświadczenia hermeneutycznego przejawia się wyraźnie w jego negatywnym charakterze. Istnieją doświadczenia, które dopasowują się do systemu naszych oczekiwań i je potwierdzają. Istnieją też inne, które krzyżują je i obalają. Prawdziwe doświadczenie jest ze swej natury procesem negatywnym. Człowiek uczy się najwięcej na swych błędach i tylko w ten sposób potrafi pozbywać się fałszywych przekonań. Doświadczenie zaczyna się z chwilą, kiedy spostrzegamy naszą niewiedzę i powstaje w nas wątpliwość co do tego, co wydawało nam się dotychczas samozrozumiałe i oczywiste. Jest to zawsze proces bolesny i nieprzyjemny. Przywołując powiedzenie Ajschylosa Gadamer powiada, że człowiek uczy się przez cierpienie, chociaż nie każde rozczarowanie jest doświadczeniem. Negatywność doświadczenia ma swoisty sens pozytywny. Chodzi nie tylko o przezwyciężenie pewnego złudzenia i jego korektę, lecz o zdobycie wiedzy. Dokonać doświadczeń to uznać, że nie widzieliśmy dotychczas pewnej rzeczy we właściwy sposób i że widzimy obecnie lepiej. W wyniku doświadczenia uzyskuje się nową i lepszą wiedzę nie tylko o pewnym przedmiocie, lecz i na temat tego, co było wiadome poprzednio a więc całej dotychczasowej wiedzy w ogólności.

Dialogowa struktura doświadczenia sprawia, że jest ono przede wszystkim stawianiem pytań. O poznawczej przewadze pytania świadczy to, że nie ma doświadczenia bez pytania, gdyż ono to nadaje mu dopiero właściwy wymiar i kierunek. Doświadczenie zaczyna się z chwilą, gdy człowiek zaczyna wątpić (moment kartezjański) i dostrzegać braki w swej dotychczasowej wiedzy. To zawieszenie własnych przesądów przybiera właśnie z logicznego punktu widzenia postać pytania. Ponieważ wiedza z samej swej natury ma postać dialektyczną, posiada ją tylko ten, kto potrafi postawić właściwe pytania.

Potraktowanie interpretacji i rozumienia jako form poznania oraz ich wyjaśnianie, czyni z filozoficznej hermeneutyki Gadamera teorię poznania w kantowskim rozumieniu tego terminu. Cele, które sobie stawia Gadamer są wyraźnie praktyczne: obrona rozumu praktycznego przed zaborczością postawy teoretyczno-technicznej. Istotne jest tu szerokie pojęcie poznania i prawdy. Gadamer sprzeciwia się głównie epistemologicznemu monizmowi typu kartezjańskiego, czyli istnieniu jednej tylko, w gruncie rzeczy induk-

cyjno-dedukcyjnej metody poznania, upatrującej kryterium pewności wiedzy w jej jasności. Na całość poznania ludzkiego składa się wielość sposobów poznawania: tematyczne i nietematyczne, uprzedmiotowiające i nieobiektywizujące, pojęciowe i pozapojęciowe, przednaukowe (potoczne, zdroworozsądkowe, mądrościowe) i naukowe (przyrodoznawcze i humanistyczne), filozoficzne, religijne, estetyczne itd.

Gadamer uważa jednak siebie za racjonalistę, ponieważ wierzy w poznawczą moc rozumu ludzkiego. Jest to jednak racjonalizm hermeneutyczny, a nie oświeceniowy. Filozoficzna hermeneutyka nie występuje bowiem przeciwko rozumowi, jako takiemu, lecz przeciwko zawężającym go koncepcjom, głównie racjonalizmowi kartezjańskiemu i współczesnej jego postaci, racjonalizmowi scjentystycznemu[25].

Gadamer postuluje poszerzenie koncepcji rozumu i racjonalności, ponieważ tego domaga się sama rzeczywistość. Rozum nie jest tylko rozumem matematyki i fizyki oraz ścisłych ujęć ilościowych, zubożających w rezultacie widzenie złożonych aspektów świata. Rozum ludzki nie jest ani tylko narzędziem w służbie nieukierunkowanych sił, ani zadanie jego nie sprowadza się do poznawania wspaniałych, lecz sztucznych światów budowanych przez niego w naukach. Za intelektualizmem (a przeciwko woluntaryzmowi) Gadamer stwierdza, że do istoty rozumu należy działanie wbrew osobistym interesom i korzyściom człowieka[26]. Aby właściwie ująć naturę rozumu należy go na nowo powiązać z bytem i wówczas okaże się, że jest on częścią rozumności samego bytu, a nie samoświadomością, odrębną w stosunku do reszty świata.

Ponieważ rozum ludzki istnieje tylko jako realny i historyczny rozum, dlatego niesłuszna jest oświeceniowa wizja dziejów jako jednokierunkowego rozwoju od mitu do logosu oraz idea rozumu absolutnego. Nieprawdą bowiem jest, że rozum odmitologizował mit i zajął jego miejsce. Także w micie ukryta jest prawda, chociaż dostępna dla innych niż naukowe sposobów poznania. Rozum ludzki pozostaje zawsze rozumem ograniczonego człowieka i jako taki sam jest skończony.

Powstający w związku z dziejowością rozumu i rozumienia zarzut teoriopoznawczego relatywizmu uchyla Gadamer za pomocą tezy, że nie ma niczego, co znajdowałoby się poza dziejami i nie ma pewności poznania, które nie miałoby charakteru historycznego. Koncepcja dziejowości pociąga za sobą tak istotną modyfikację pojęć poznania i prawdy, a tym samym całej

[25] Tak zwani irracjonaliści rzadko się sami takowymi mienią. Występują oni zwykle jako obrońcy szerokiego pojmowania poznania. Rzecz w tym, czy granice (jeżeli istnieją) postawione są na tyle wyraźnie, by pozwoliły na odróżnienie fałszu od prawdy i strzegły przed dowolnością wypowiadanych poglądów. Czy Gadamer zgodzi się na to, że przemianom ulegają same pojęcia prawdziwości i fałszu?

[26] Por. Gadamer. *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*. W: *Kleine Schriften*. Bd. 1 s. 18-20.

teorii poznania, że zarzut relatywizmu jej nie dosięga. Można go postawić wobec hermeneutyki tylko z zewnątrz, tzn. opierając się na klasycznej koncepcji poznania.

Koncepcja poznania, głoszona przez Gadamera, ma charakter kontemplacyjny. Poznanie jest nie tyle czynnością podmiotu, ile czymś, co się zdarza, dokonuje niejako poza człowiekiem. Poznanie (prawda) jest momentem samego bycia, działaniem samej rzeczy, a dopiero wtórnie zachowaniem się poznającego podmiotu. Opowiadając się za dialogową koncepcją poznania Gadamer stwierdza, że prawda dokonuje się w spotkaniu „podmiotu" z „przedmiotem", momentów „subiektywnych" z „obiektywnymi". Nie jest czymś danym w sobie, lecz tym, co ujawnia się w spotkaniu i we wzajemnej relacji partnerów dialogu.

Podobnie, jak relatywizmowi, sprzeciwia się Gadamer subiektyzmowi epistemologicznemu w sensie, jakoby człowiek był miarą wszystkich rzeczy. Wraz z Heideggerem zwalcza on w filozofii subiektywizm typu kartezjańskiego, szukający podstawy pewności poznania w podmiocie, oraz kantowskie, subiektywne rozumienie poznania. Własne jego stanowisko nie mieści się w tradycyjnych kategoriach subiektywizmu i obiektywizmu. Trudno nawet, wobec tezy o jedności „podmiotu" i „przedmiotu" w poznaniu twierdzić, by były to według Gadamera pojęcia opozycyjne. Nowe pojęcie obiektywności, które wprowadza, opiera się na „faktyczności" bytu ludzkiego. Należy po prostu stwierdzić fakt, nie oceniając go ani pozytywnie, ani negatywnie, że w poznaniu ludzkim istotną rolę odgrywa czynnik czasowy, czyli konkretna historia każdego człowieka.

Z postulatem obiektywizmu (typu scjentystycznego) wiąże się zwykle przekonanie o istnieniu ostatecznego, pewnego i uzasadnionego fundamentu poznania. Stanowisko Gadamera i tutaj chce wykraczać poza ramy alternatywy fundamentalizm-antyfundamentalizm przez zbliżenie się do rozwiązania Hegla, przyjmującego swoistą dialektykę bezpośredniości i zapośredniczenia. Gadamer nie przyjmuje istnienia żadnej absolutnej, czysto podmiotowej lub przedmiotowej podstawy poznania. Co więcej uważa, że jej szukanie stało się jednym z powodów niepowodzenia tradycyjnej teorii poznania. Problem początku poznania istnieje tylko dla rozumu nieskończonego, a nie ludzkiego. Podobnie ma się rzecz z kresem poznania: poznanie ludzkie jest zawsze procesem nieskończonym i stale otwartym. Człowiek nigdy nie może powiedzieć, że poznał całą prawdę lub że doszedł do jej końca.

Przedstawione w ten sposób poglądy Gadamera na poznanie ludzkie są naturalnie dopiero tłem, na którym można się bliżej zająć samym poznaniem religijnym. Niestety, pojęcie to jest rozumiane bardzo niejednoznacznie. Dlatego należy w tym miejscu z całym naciskiem podkreślić nadal nie dość poważnie uwzględniany fakt, że charakterystyka natury poznania religijnego uzależniona jest ściśle od wcześniejszych ustaleń epistemologicznych i ontologicznych.

O tym, co uważa się za poznanie religijne przesądza ostatecznie z jednej strony ogólna teoria rzeczywistości (monistyczna lub pluralistyczna, materialistyczna lub spirytualistyczna), z drugiej – jakie poznanie uzna się z tych czy innych (głównie filozoficznych) względów za wartościowe (w postaci np. różnych rodzajów poznania scjentystycznego, racjonalnego, pozaracjonalnego czy irracjonalnego).

Od czasów Kanta (a nawet wcześniej od Kartezjusza) religia (i poznanie religijne) była – na jednej płaszczyźnie z filozofią i metafizyką – w kulturze europejskiej przedmiotem rozlicznych i bezkompromisowych ataków różnych zawężających i uściślających poznanie „pozytywizmów" i „empiryzmów". Przez dwa mniej więcej ostatnie stulecia, wskutek różnych czynników (natury socjologicznej, historycznej, filozoficznej czy wprost ideologicznej) wśród „oświeconej" części społeczeństwa panował prawie powszechnie klimat wrogości wobec zagadnień religijnych i spekulacji filozoficznych.

Pozytywizm i neopozytywizm (za Kartezjuszem, Kantem i innymi) symbolem rozumu i racjonalności uczynił naukę. Ponieważ poznanie religijne nie mieściło się w tym ideale, przyjęło się, że racjonalista mógł być tylko ateistą. Religię zwalczano więc w imię (wąskiej, bo scjentystycznej) racjonalności.

Współcześnie nastała „moda" na bardziej szerokie i pluralistyczne rozumienie racjonalności i na podważanie wiary we wszechwładzę rozumu naukowego. Uznaje się – przykładem jest właśnie Gadamer – istnienie wielu swoistych zróżnicowanych „logik", dopasowanych do odmiennych dziedzin życia. Głosi się, że rozum (poznanie ludzkie) rozbity jest na wiele odciętych od siebie sfer, w których obowiązują różne kryteria poznawcze. Pozwala to na nowo podjąć problem natury zdeprecjonowanych poprzednio rodzajów poznania (religijnego, filozoficznego, artystycznego...).

Z drugiej jednak strony nie przyjmuje się żadnej nadrzędnej (super)racjonalności, która pozwalałaby np. na porównanie różnych partykularnych typów racjonalności i ich odnośnych dziedzin między sobą. Co więcej, nadal – mimo całej jej dotychczasowej krytyki – uprzywilejowanym przykładem racjonalności pozostaje nauka (tak jak w średniowieczu były nią teologia i Bóg – jako *transintelligibile*; jeszcze w XVII w. głoszono, że Bóg jest ostatecznym czynnikiem racjonalności, a logika – zgodnie z tradycją platońską – wprost teologią). W stosunku do Kanta na przykład nastąpiło dzisiaj wprawdzie poszerzenie dziedziny doświadczenia (empirii), równocześnie jednak nie dokonało się analogicznie poszerzenie racjonalności, lecz poprzestano na przyjęciu wielu jej postaci.

Jakie wynikają z tego konsekwencje dla religii i poznania religijnego? Zauważmy przede wszystkim fakt pewnego przewartościowania (funkcji) religii, z jakim mamy do czynienia w czasach nowożytnych[27]. Dla filozofii i teologii średniowiecznej (zresztą za Arystotelesem i jego koncepcją Abso-

[27] Uwagi te zawdzięczam dyskusji z panem dr. S. Majdańskim.

lutu jako Logosu) Bóg był przede wszystkim rozumem, źródłem i wzorem wszelkiej racjonalności w świecie (*ens est intelligibile*) a teologia ideałem (maksymalistycznie pojętego) poznania (szeroko)racjonalnego, do którego z trudem tylko przymierzały się filozofia i powstające nauki szczegółowe.

W czasach nowożytnych dziedzina religii przesunęła się wyraźnie w sferę, najogólniej biorąc, (często nawet pogłębionej) sentymentalności (tendencje te zawsze zresztą współistniały w chrześcijaństwie, np. św. Augustyn, św. Bernard z Clairvaux, mistycy średniowiecza, św. Franciszek Salezy itd.), a później wprost praktycznego znaczenia religii dla życia ludzkiego. Postawa taka wiodła albo wręcz łączyła się z fideizmem i traktowaniem religii (doświadczenia religijnego) jako sprawy czysto osobistej i prywatnej. Tendencja ta była chyba najbardziej wyraźna u Kanta, który podjął się wprawdzie wykazania zasadności religii, ale już w imię rozumu praktycznego, a nie teoretycznego. O ile w średniowieczu broniono religii teoretycznie (Bóg filozofów: doświadczenia filozoficznego jest również Bogiem religii: doświadczenia religijnego), o tyle w czasach nowożytnych obecność religii potrafiono usprawiedliwiać co najwyżej racjami moralno-praktycznymi (pragmatycznymi). Człowiek, kiedy nie potrafi już sobie (racjonalnie) poradzić z otaczającą go rzeczywistością, odwołuje się do religii.

Dzisiaj mamy do czynienia z kolejnymi wahnięciami w patrzeniu na religię. Dostrzega się coraz częściej (obok nadal powszechnego dość podkreślania praktycznych walorów religii, np. jako czynnika humanizacji świata) jej racjonalność, chociaż właśnie specyficznie rozumianą. Akceptuje się istnienie poznawczo-teoretycznej strony religii, ale zgodnie ze wspomnianym, obowiązującym dziś paradygmatem poznania racjonalnego (lepiej: wielością takich paradygmatów) traktuje się ją równocześnie jako immanentną, zamkniętą i właściwą tylko poznaniu religijnemu.

Spychana dotąd w sferę irracjonalności religia nie może się jednak czuć usatysfakcjonowana (poznawczo) samym uznaniem wielości racjonalizmów. Oczywistym bowiem tego skutkiem jest powszechny relatywizm poznawczy i tym samym relatywny i zamknięty w sobie charakter poznania religijnego. Zacieśnia to „logikę" religii do jej własnej dziedziny i nie pozwala na porównanie jej z innymi typami poznania (przypomina to średniowieczną teorię dwu lub więcej prawd). Po drugie, pomnożenie dziedzin racjonalności (z powodu nadal poznawczego prymatu racjonalności naukowej) stawia mimo wszystko poznanie religijne w pobliżu takich „mniej" niejako racjonalnych typów poznania, jak sztuka i literatura. Tymczasem jeżeli poznanie religijne rzeczywiście ma spełnić wiązane z nim oczekiwania, musi ono być czymś więcej.

Dokonana przez Gadamera rewaloryzacja historycznego i językowego momentu poznania zdaje się właśnie stwarzać ramy dla pełniejszej i adekwatniejszej, bo uwzględniającej specyfikę przedmiotu religijnego, charakterystyki sposobu jego poznania.